

大正期における倫理・宗教思想の展開 (3)

—— 土田杏村の哲学・再評価 ——

峰 島 旭 雄

1

すでに、前回には、大正期にも活躍したアカデミックな哲学者としての桑木厳翼の文化主義哲学を、若干の視点をすえて、再評価し、それが、かなりの程度、単に無味乾燥にして観念的な空理空論ではないことを、指摘した。今回は、これに対して、アカデミックでない、めまぐるしいほどに多様で豊富な業績をあとに残した、土田杏村を取り上げて、これもまた、再評価というかまえて、いくぶんなりとも検討してみることにしよう。

杏村が多彩な活動をおこなったことは、あらためていうまでもないのであるが、その後、この大正期にそのアクメを過ぎたユニークな思想家は、一時埋もれ、最近にいたるまで発掘されなかった。それが、いまや、土田杏村の集いもあり、その業績は高く再評価されつつあるとあってよかろう。いま、その思想活動の多様さ、絢爛さを、きわめて表皮的にはあるが、示すために、かれがどのような問題を取り上げ、どのような領域を考究したかを、瞥見することにしてしよう。

まず、かれがおびただしい論考をあらわしている分野として、人生論、人間論を挙げなければならないだろう。それは、具体的には恋愛や結婚の問題に触れるとともに、根本的には人間と自然、人間と歴史、宗教・道徳・芸術等々の問題も取り上げている。そして、とりわけ宗教・道徳・芸術・教育については、

多くの論考があり、「華嚴哲学小論攷」に見られるように、仏教の学問的研究、しかもドグマ的ならざる幅広い研究さえも、生み出したのである。道德・教育については、たとえば忠君愛国であるとか戊申詔書のごとき up-to-date にしてじつは根本的な問題、シュブランガー(かれはこれをスブランガーと記している)の教育哲学批評、国史教育の問題といったような、やはり up-to-date にして根本的な問題を、のがさず取り上げて論じている。芸術については、日本芸術(思想)史として、一つの専門的な研究分野をなしており、「桃山時代障屏画論」、「竜安寺の庭」といったような、いわゆる専門家はだしの研究がある。この分野は、文学論とりわけ歌論、国文学、日本精神史の研究と密接に関連するものである。

このような人生論、人間論、宗教・道德・芸術等にわたる一連の分野は、すでに述べたように、一方ではきわめて具体的かつ up-to-date な面に触れつつ、他方では根本的かつ学問的なアプローチをもなしているという特色をもっている。あるいは、まず杏村の根本的な問題意識があり、それがそのヴァイタリティあふれる性格を通じて現実の具体的な問題にいたっているといったほうがよいかもしれない。いま触れた諸分野は、概括的にいって〈思想〉という枠組みへ、とくに杏村の場合は、組み入れられるものである。ところで、かれはこの〈思想〉一般について、どのような関心・態度を示しているであろうか。じつは、この方面がかれの大きな問題領域をなしているのである。

杏村の思想研究もまた、現実的・具体的と根本的・学問的との二相をもってなされているといってよい。すなわち、当時わが国で流行した新カント学派、新ヘーゲル主義、生の哲学を、哲学者としての立場から取り上げるとともに、それを、文明批評、社会思想、マルクス主義、ファシズムと関連させて、より多くそのような局面から論じるのである。このことは、おのずから、かれの関心事のうちに、社会哲学、文化哲学という領域を定着せしめることになる。

そのような領域もまた、現実的・具体的と根本的・学問的という二重性をに

なっている。社会とはなにか、文化とはなにか、という根本問題、方法論・目的論などを根本的に論じるとともに、社会政策・社会改造の原理、社会改造の文化主義的方法をも論じ、ついには経済理想にまでいたるのである。そこで、より現実的・具体的には、新経済理論の研究となり、輸出と国民経済を論じることとおもえば、農村問題を取り上げるといった具合である。文明批評としては、すでにこの当時「モダニズムと機械時代」などの批評をものしている。

さきほど挙げたなかで、文学論とりわけ歌論、国文学、日本精神史の研究があったが、歌論と国文学研究とは一体となっており、すでに触れた芸術（思想）史研究と相俟って、日本精神史研究へと結実している。そして、たんに日本にとどまらず、その思想史研究は中国にも及び、英文による「日本支那現代思想研究」を生んでいる。ヨーロッパ（現代）思想史を扱っていることは、いうまでもない。

以上で、杏村のレパートリーが尽きるわけではないが、一応の概観はなしえたとおもう。その個々の項にわたって詳しく立ち入って考察することは、後にゆずり、なお一つ、それらを一貫している特色といったものを、ここに挙げておきたい。それは、すでに現実的・具体的と表現したものと別のことではないが、全体を通じてつらぬいている文化哲学的傾向ということである。大正期の思想ないし哲学が、文化主義であり文化哲学であることを最大の特色としたことは、すでにわれわれが桑木厳翼の文化主義哲学を取り上げたことからしても、あらためていうまでもないのであるが、杏村の場合、たとえば、純粋に哲学を論じはじめても、それが必ず文明批評、社会思想、マルクス主義といった面へといたりつくことを見たわけで、そのような杏村における一種の思想のダイナミズムをもって、文化哲学的傾向と名づけるところに、杏村の思想形態の特色があるというべきであろう。すなわち、哲学が純粋に哲学でありつつ、文化という現実的・具体的な精神現象を自己のうちに取り入れて自己形成をおこなうというように、純粋な哲学研究がかならず現実的・具体的な場面へと展開し

ていく、その全体の動きをもって文化哲学と称することができるという意味である。したがって、その動きの両極端をとって、哲学者としての杏村がほんとうなのか、社会思想家としての杏村がほんとうなのか、というように問うことは、杏村の場合、適当ではない。かれに対して、この両極端から、それぞれ批判が投げかけられている事実、また、投げかけられうるということは、かれの思想の弱点を示す反面、かれの思想のダイナミズムを証示するものであるということができる。

ここで、やや主題からはずれるように見えるかもしれないが、杏村が折にふれて書いた随想類の中から、時代を追って、いくつかのテーマのみを挙げてみよう。それによって、すでに概観したかれのレパートリー、関心事を、側面から補足することができるとおもうからである。

「絶対他力に対する疑問」(明治43)、「具体と抽象」(大正4)、「人間の再生」(大正8)、「文化学の社会学」(大正8)、「理想主義と文化学」(大正8)、「詩の認識」(大正9)、「曼荼羅詩草」(大正10)、「我国思想界の現状」(大正12)、「好ましい女性の姿」(大正12)、「運命観より新社会連帯へ」(大正12)、「建築のテーマに於ける歴史性」(大正13)、「生花の創作境」(大正13)、「信と望と愛」(大正13)、「農民美術研究所について」(大正13)、「忠義と孝道」(大正13)、「誤解せられた産児調節」(大正14)、「交響学と社会」(大正15)、「都鄙関係公式を得るまで」(昭和2)、「新経済学問答」(昭和5)、「金剛観能記」(昭和5)、「赤化思想と国体観念」(昭和6)、「プロレタリアン・コレクション」(昭和7)、「教育改革論」(昭和7)、「西田哲学の時代的意義」(昭和7)、「〈大衆〉の社会学」(昭和7)、「支那の古陶」(昭和7)、「都会の虐殺」(昭和8)、「悩める現代の青年子女に与ふ」(昭和8)、「世阿弥の金鳥集」(昭和8)、「日本主義の再批判」(昭和9)、「万才と落語」(昭和9)。

いま、これらの一々について述べることは試みない。のちに、その二、三について瞥見することになろうけれども。

2

すでに触れたように、杏村の哲学の根幹の一つは文化哲学である。それがどのようなものであるかをここで素描してみよう。

大正12年5月刊行の『文化哲学入門』(中文館書店)というかれの著書は、すでに考察した桑木厳翼の文化主義哲学でも触れたような、いわゆる大正文化主義を充分意識していることは、いうまでもない。では、杏村はさらに、いわば屋上屋を重ねて、文化主義の哲学を、この書において、説こうとするのであろうか。そうではない。杏村みずから、そのことを、「序」において、次のように断っている。

「文化哲学」などと申せば、「文化主義」の説明をする哲学だなどと解せられるかも知れません。必ずしもさういふ意味ではありません。文化問題を哲学的に考へようといふ人の、「これだけはどうしても常識として知ってゐなければならぬ」といふ範圍の問題を考察したのであります。⁽¹⁾

したがって、この書は、始めから、いわゆる〈文化主義〉の哲学を説くのではない。ただ、文化問題を哲学的に説述することがおのずから〈文化主義〉の哲学の説くところにオーバーラップすることはありえたのである。「序」で述べていることの中には、さらに、次のごとき重要な二、三の点があることに、注目しておかなければならない。

第一に、かれは、哲学を自然哲学と文化哲学とに二分するという基本的な態度をとっているということである。このような、自然と文化とを一對の対立概念とすることは、もとより、長年にわたるヨーロッパ哲学の伝統をふまえているとはいえ、とりわけ、当時の現代ヨーロッパ哲学であった、新カント学派、なかんずく、西南ドイツ学派、リッケルト流の自然科学と文化科学という分け方の影響を受けていることは、明らかである。

第二に、そのようなわけで、この書は、自然哲学と文化哲学とに分けられる哲学なるものを、「分量」上の都合で、文化哲学だけ扱うことになるのである

が、じつは、「哲学概論の入門書」を一度はぜひ書いてみたいと思っていた杏村にとって、この『文化哲学入門』なる書は、同時に〈哲学概論〉の書でもあったのである。かれは、このほかに、あらためて〈自然哲学入門〉といった書を公にしていないうし、また、それに相当するような論文等をものしてはいない。それというのも、かれにとって、じつは、〈自然哲学〉なるものは、関心のそとにあったからにはかならない。かれにとって、まずもって哲学の根本的なありようとして思い浮かべられるのは〈文化哲学〉であって、それを徹底的に論じることは、つまり、かれの〈哲学概論〉を示すことになるのである。

第三に、では、文化哲学は、なぜ哲学全般を質的にカバーするほどに本質的なものであるのか、というに、それは、一つには、「自然科学文化科学の研究者は、その研究を深めて行けば、最後に哲学の問題にぶつかって、哲学の研究を必要とするやうになります」^[2] という理由からである。あるいは、この同じことを、文化の面だけにしぼって、「何か現実の生々した文化現象の上に就いて疑問が持ち起ったのに相違ありません」(下点筆者)というようにもいいあらわすことができる。^[3] そして、この理由のなかに含まれている「現実の生々した」という限定は、また次のような、より強力な理由づけを伴うのである。すなわち、「現実の生活問題にぶつかって、我々が生活〈態度〉として哲学を必要とする」ということがそれである。ここに、哲学そのもの→文化哲学→生活現実というような、一つの関連が指摘されるのであり、これが杏村の哲学の構造であるといつてよい。

なお、派生的に、「序」では、そのような哲学の説述は決して〈知識〉をあたえることを目的とするものではないことが、附言されている。これは、杏村の哲学の目的を端的にあらわしているといふことができる。かれの哲学は、このような意味あいにおいて、〈実践的〉であるのである。また、とりわけ認識論の叙述において新カント学派の哲学を祖述していることを、認めているので

あるが、なおそれにもかかわらず、「私の考察」を「多少ながら」出しているつもりであることも、附言されている。このことは、前述のように、新カント学派、とりわけ西南ドイツ学派、リッケルトなどをふまえながら、杏村自身の哲学がどのような仕方、どのような方向へ形成されていったかを、この書において、うかがうことができることを、示唆するものである。

この書は、第一編「理想主義哲学入門」、第二編「自由と文化」、第三編「現実と哲学的態度」、第四編「理想主義哲学是非」からなっており、なんとといっても、理想主義哲学が軸となっていることが、明らかに知られるのである。すなわち、杏村の文化哲学とは理想主義哲学であり、さきほど述べたような生活・現実との密着性も、じつはこの理想主義的な根本態度によって裏打ちされていることに、注目しなければならないのである。ここに、理想と現実とは対立概念でありながら、理想主義は着実に現実をふまえるところから出立するということを、想起する必要がある。

すでに、このように、杏村の哲学は、その当初から、理想と現実というような二元対立にして相互関連を有するような概念対を含んでいる。かれの哲学の展開もまた、これと同じような対概念を、たえず含有しつつ、なされるのである。その一つとして事実と価値の問題がある。この問題もまた西南ドイツ学派、リッケルトなどがもっぱら扱ったところであることは、いうまでもない。

くりかえしていうように、杏村の哲学は、生活・現実から出発する。しかし、それだからといって、ただちに、たとえば社会主義的思想、なかんずく、マルクス主義を単純に肯定するというのでは決してない。その面をふまえ、かつ批判しつつ、現実→理想主義へと向かうのである。

社会に多くの問題がある。問題なるが故に、それは我々によって何とか解決せられなければならない。これら問題の解決には、根本的に統一せられた、唯一の原理——その原理は決してその問題の事実の中からは生み出され得ない——が必要であり、又実際さうした原理が存在してゐると私は信ずるものである。⁽⁴⁾

このように、出発点は社会であり、その問題群なのであるが、これを解決するためには、事実としてのそのような社会、そのような問題群の中に、事実に埋没してしまわない、ある種の超越的な局面がなければならないことになる。

「事実以上」のものを設定せざるをえなくなるのである。そして、この「事実以上」であって、かえって事実としての社会・現実を規定するようなもの、これを〈哲学的原理〉とよぼうというのである。

事実と価値の問題については、杏村自身としては、次のように述べている。

いかにも我々は或る事実の問題を解決するのである。その解決は決して一步も事実より離れ去るべきでない。併し、それを解決する方針が事実より離れ去るべきでないといふことは、方針が直ちに事実そのものだといふ意味ではない。事実は価値に就いて無記の事実であり、解決方針は事実の価値の判断である。⁽⁵⁾

ところで、社会・現実にあるもろもろの事実としての問題を解決するということは、結局、「解決を要する事実の上に、その事実の値打ちを判断し、値打ちの高いものを選び、その低いものを斥けること」であって、その結果、「……べきである」という価値判断の形で解決が用意されるのである。..

杏村は、さらに、このような価値（判断）が絶対的であると主張する。哲学の価値が絶対的であることは、経済学の価値と比較すれば、明らかである。後者における価値はなんらかの比率であって、その〈もの〉をわれわれが需要することが大であればその〈価値〉は高くなるといったものである。これに対して、前者における価値は「もっと深い意味」をもっており、「ぐんぐんと詮じ詰めて行って、そこに唯一絶対の統一原理ありと為すに何の不可があるう」⁽⁶⁾というのである。杏村のこの論法はやや独断的であるようにもおもわれる。かれ自身は、深く哲学的価値の絶対性を信じ、これを理想とし尺準としていることはたしかであるが、そこへまで人々を納得しておもむかせるには、いくぶん説得力が欠けているといわざるをえない。

杏村は、哲学者はこの絶対的な理想・尺準をつかみうると考える。「哲学者

は実にそのことを為し、この唯一絶対の根拠地よりすべての事柄に批判を下す」のである。⁽⁷⁾ この同じことを〈究竟地〉ともいいかえ、哲学者が下す批判の正しいか否かは、この〈究竟地〉と結びついてそれがなされているか否かによる、というのである。ある主張を〈基礎づける〉(begründen)とはこのことを指すとする。この〈基礎づける〉という考え方も、じつは新カント学派に由来するものである。⁽⁸⁾ ここで、杏村は、このような立場からしてみるならば、唯物史観はいまだ充分に基礎づけられていないと主張する。

今若し一の唯物史観論者あり、「物質生活の生産方法は……精神的の生活過程一般を条件づけ」、「人間の意識が自分等の存在を決定するのではなくて、逆に、自分等の社会的存在が自分等の意識を決定するのだ」と信じたとする。然らば、彼れ論者の唯物史観説なるものもまた一の思想なるが故に、我々の「精神過程一般」の中に包容せられ、「自分等の意識」の中にその安座を占めてゐる。然らばこれらの精神過程一般は亦我々の社会の「物質生活の生産方法」によって条件づけられたものであり、その生産方法の変化と共に、変化し去る。唯物史観説に随へば唯物史観説は変化する。即ちそれが真理でなくなる時がある。然るに唯物史観論者は決してこのことを信じない。これだけは絶対究竟の真理であると許してゐる。然る時には、この論者の脳中では、或る説は絶えず変化し、或る説は然らずと受け取られてゐる。批判方針のこの不統一をいかにするか。随って唯物史観説は未だ十分に基礎づけられてゐないと、我々は判断するのである。⁽⁹⁾

このような杏村の唯物史観説批判は、いわば唯物史観に対する一種の常識的な批判の域を出ないものであるともいえよう。しかし、そこには、やはり、杏村に独特なものかが存することも否めないであろう。それは、この種の批判を、〈批判方針〉の不統一や〈基礎づけ〉の不充分さというような視点からおこなったという点である。杏村の脳裏には、カント的な意味での批判方針の〈汎通性〉(Durchgängigkeit)ということがあるようにおもわれる。それがまたさきほど絶対的と称したものであることも、注意されてしかるべきであろう。⁽¹⁰⁾ そして、それはまた〈基礎づけ〉が不充分であるともいいあらわされる。かりにこのことをもって、われわれの表現で〈中間原理〉にもとづくにと

どまる、というようにもいいあらわされよう。唯物史観もいまだ〈中間原理〉によっているものであり、それ以上の掘り下げをしていない、といわなければならない。杏村もまた、いちおう事実と原理とを区別しながらも、自然科学ないし社会科学系統の原理が、人生観の問題の処理にさいして、いまだ中間原理にとどまることを指摘している。

たとえば、テーブルの上の本を落せば床上へ落ちる。樹上の果物は腐敗すれば地上へ落ちる。これらのいくたの事実から帰納して、「引力の法則」という原理が得られる。かかる原理は事実そのものではない。事実から得られた原理としてそれはいわば〈事実原理〉である。事実原理は、しかし、人生問題解決の〈方針〉とはなしえない。それは、あくまで、〈ある〉事実から連続的な関係において抽出された事実原理なのであって、〈あるべき〉人生の理想を決着する原理とはなりえないのである。⁴¹

では、人生問題解決への方針たりうる原理は、どのようなものであるのか。杏村は次のような例を挙げている。

甲が水に溺れようとしてゐるところを、通りかかりの乙が救ひ上げた。この場合、乙のやった行為を事実だけとして見て行けば、乙の某々筋肉が動いて甲の手を捕へ、その筋肉の牽引物理力は、流水の物理力よりも大なりしが故に、溺るべき運命にあった甲は水より救ひ上げられることが出来た。事実は単にこれだけであり、我々はそれ以上の何事をもいふ訳にはいかぬ。然るに我々はこの事実の上に価値の判断を下して、乙の爲した行為は善であるとか悪であるとかいふ。行為の善悪は、この事実の何処に固着してゐたか。事実の経験と、価値の判断とは、本質的に異った考へ方なる所以である。(下点筆者)⁴²

すなわち、価値判断はなんらか究極的・根本的な目的を持して、この尺準に照らして、「事実の上への是認か擯斥か」をなすのである。事実原理は、眼前の無数の事実をそれぞれの立場から一面的に決定したものととして、無数あるといえる。それらの中からどれを選択し、どのように整理按配して、目的を達成しようとするかを決着するのは、もはや事実原理そのものではありえない。それ

は究極の規制原理としての目的原理，価値原理，理想原理でなければならない。

杏村は，このように，価値を目的あるいは理想というように表現をかえていくことによって，始めに打ち出しておいた文化哲学すなわち理想主義の線を，明確にしていくのである。

注(1) 『土田杏村全集』（第一書房，昭和10年以降，以下、『全集』と略記）第2巻所収「文化哲学入門」（昭和11年），447頁。

(2) 『全集』第2巻，446頁。

(3) 同 447頁。

(4) 同 451頁。

(5) 同 454頁。ここで杏村は，次のような例をあげて，事実と価値の相違を述べている。一冊の本が机上にある。これは事実である。しかし，その本がその机上に置かれるべきかどうかは別問題であり，かつ，その判断は価値判断であって，事実判断ではない。

(6) 同 458頁。

(7) 同頁。

(8) たとえばコーヘンに，Kants Begründung der Ethik, 1877; Kants Begründung der Ästhetik, 1889 という一連の Begründung もがある。

(9) 『全集』第2巻，459-60頁。

(10) マンハイムは，イデオロギーを，部分的イデオロギーと全体的イデオロギーとに分け，敵対者の主張のみを批判するのを部分的イデオロギー，自己自身の立場をも含めて吟味にゆだねるのを全体的イデオロギーであるとし，マルクス主義を部分的イデオロギーの中にかぞえ，これを批判している。拙稿「比較思想序説——思想とはなにか(6)——」（比較思想討究第6号，1974年3月）参照。

(11) 杏村は，さきほど触れた唯物史観説批判につなげて，ここで，それは「一の自然科学としての社会科学」の上での原理なので，引力の法則，遺伝の法則とおなじ〈事実原理〉にとどまる。したがって，唯物史観説は人生問題解決の方針たりえないとしている。この「一の自然科学としての社会科学」という捉え方，〈事実原理〉にとどまるとする解釈は，はなはだ興味深い。

(12) 『全集』第2巻，457頁。

3

ところで、杏村は、価値は絶対的であるという反面、人生はただ一つの価値しかないとするのではない立場をも表明している。すなわち、「生活の部面毎に独立の価値」があるのであって、たとえば、一枚の裸体画をまえにして、一つには、これを一枚の裸体画であると認識する（真）とともに、二つには、その裸体画を美しいとか美しくないとか鑑賞し（美）、三つには、これを一般に展覧するのは社会のために善いとか悪いとか判定する（善）。つまり、一つの対象について、それぞれ真偽・善悪・美醜の価値決定を、別個に、あるいは重ねあわせて、おこなうことができるのである。

ここで、杏村は、これらの価値が相互に無関係であることを、強調している。「一つの認識の、真偽、美醜、善悪の決定は、その間本質的に何等の関係もなく、それぞれ別個のものとなって独立する。」⁽¹⁾ いま例に挙げた一枚の裸体画の場合でも、それが一枚の裸体画であることは真であっても、必ずしもそれがただちに美であるとはかぎらず、あるいは美であるとしても、それを一般に展覧することが善であるとはかぎらないという場合もありうる。そこで、杏村は、これらの価値が本質を異にし、「この判断の一範囲毎にそこに一の独立した価値がある」とし、「絶対的の価値は真と善と美とである」と結論するのである。⁽²⁾ しかし、はたして、真と善と美とはまったく別個にそれぞれ絶対的であるような価値なのであろうか。次に見るように、杏村は、これらの価値のうち、とりわけ善の価値を問題として取り上げる。そのような杏村の関心が、あまり〈基礎づける〉ことなしにこれらの価値を別個のものと決めつけてしまったとでもいえようか。

かれは、ここで問題となるのは人生問題であり、学問の認識問題でもないし、芸術はいかに美なるべきかの問題でもないとして、真と美の価値の問題を分離する。⁽³⁾ そして、そのうえで、人生問題、とりわけ社会問題を解決する方針と

なるべきものはなにか、と問うのである。これに答える領域としては人間行為の領域のみあり、というのが杏村の主張である。

人間行為の領域で価値とみなされるもの、すなわち理想は、善である。より厳密には、絶対的に善なるべきものであるといわなければならない。なぜなら、わたしの一つの行為が、そのつど、善であるとか悪であるとか判定されるのは、なんらかの立場、なんらかの主張にかんして相対的にいわれるのではなく、絶対的に善なるべきものに照らして、かくいわれるべきであるからである。

杏村の価値論は、このあたりで、カント——新カント学派をふまえつつ、独特な精彩をおびてくる。第一に、かれによれば、そのような絶対的に善なるべきものは〈価値自体〉である。善の行為はわれわれが現実に行うものであり、個々に具体的に指し示すことのできるものであるが、善の行為が目標としてそれへ向って努力して進んでいく当のもの、すなわち価値自体、目的自体、理想自体は、われわれによって認識されることはできない、永遠の課題であり、イデーである。「標準は何処までも標準だから、我々の行為はどれだけ進んでも標準そのものになりきることが出来ぬ」のである。⁽⁴⁾ 第二に、そのような価値自体は単に形式的なものであるとされる。ふつうには、人々は、かかる価値そのものを規定して、「善は快楽である」とか、「善は最大多数の最大幸福である」とかいう。これは、単に形式的であるべき善価値を内容的に規定することにはかならず、すでに厳密に弁別した事実原理と価値原理の区別を忘れているといわなければならない。なぜなら「内容的のものはすべて事実的であり、事実的のものは普遍妥当性を持ち得ないから」である。⁽⁵⁾

価値は単に形式的なものだ。若しなんらか言葉を以て価値自体を言明するとすれば、これを現実に対して言へば、その無限の内容的事実の上に普遍妥当的の批判を加ふる標準であるといふより外はなく、現実を離れては、それ自体で絶対的に妥当するものといふより外はないであらう。善価値とは単にその如きものである。⁽⁶⁾

ここで、価値が単に形式的であることを、普遍妥当的という表現でいいあら

わしてゐる。杏村は〈普遍的〉と〈普遍妥当的〉とを区別する。〈普遍的〉とは、その事柄を10人なら10人が真なりと認める場合にいわれるのであって、その事柄は10人の普遍性をもつ。これに対して、〈普遍妥当的〉とは、たとえ5人がこれを認めるにとどまるにせよ、その真理性からして万人がこれを認めるべきものである場合に、いわれる。〈普遍的〉でありながら〈普遍妥当的〉でない事柄はいくらでもありうるし、逆に、〈普遍妥当的〉でありながら、現実にはごく限られた〈普遍性〉しかもっていない場合もありうるのである。ところで、価値は、本来、普遍妥当的である、というのが、杏村の主張である。

このように、価値は単に形式的なものであって、一切の内容規定を排除するものでありながら、他方、普遍妥当的でもあるわけなので、価値という形式原理はいわば無限の内容をもつということになる。そして、これを内容的に規定しえたときには、価値の実現となるのであるが、価値はそれで尽きるわけではない。「価値が現実的に達成せられないことは、人生を寂寥たらしむるものではなくて却ってそれに感激を覚えしめる所以のものだ」^[7] という告白は、杏村の理想主義の真骨頂をあらわすものである。

ここで、そのような価値を担っているもの、価値の担い手 (Träger), 無限に追求をつづけていく主体、が問題となってくる。杏村は、かかる主体を〈人格〉とよぶ。そして、人格は自由である、とされる。自由とは、「自然必然性に随った経過の上に選択を加えて自律し得る」^[8] 自由である。われわれは、自由に、選択をなしうる自由をもつけれども、それは、あくまで、価値という究極的なものからの呼びかけに随順しているかぎりのことであって、そのかぎりにおいて、自由は奉仕であるとも、いわれうる。「人格がその自決する方針に随って意の如くに自然を規制する」のが自由であり、「我々が狹隘なる主観の判断を脱却して、その働きに普遍妥当性の意味を附与せしめようと努むる」のが奉仕である。^[9] このように、人格のエレメントとして自由と奉仕とが挙げられるのであるが、とりわけ奉仕ということを、ここに据えて考えたのは、杏村

において宗教体験があったからであるとみてよいのではあるまいか。

この奉仕ということが、以下に触れる問題点については、決定的なものをもっている。杏村自身、なぜ、自由と奉仕との二つを人格の根本活動としたかについて、次のように述べている。

私としては、今自由と奉仕とを持ち出して置いたのは、この二者は同一人格活動の見方の相違に過ぎぬことを言ひたかったからである。社会改造の諸思想を検討すれば、終には自由をその精神と為すもの、奉仕をその精神と為すものの二群となる。例へばアナキズムとマルキンズムの対立がそれだ。これらを文化主義により統一する為には、自由と奉仕の精神が、根本的に対立するものでないことを論じなければならぬのである。¹⁰⁴

つまり、杏村の関心は人生問題、なかんずく社会問題にあり、自由と奉仕という人格活動の二つのエレメントの析出にあたっても、まずもって社会問題の解決という視点からして、これらを探り当てたといった感がなきにしもあらずである。しかし、杏村は、もとより、そのようには考えておらず、自分の析出の仕方は、人格活動の本質を論理必然的に導出したものであると確信している。そのことは、同時代の、ほぼ同じ傾向をもつ、阿部次郎に対する批判のうちにも、看取されえよう。

杏村は、阿部次郎が『中央公論』（大正11年1月—2月号）に掲載した論文を取り上げる。そこで阿部は、社会の根本原理として〈自由〉と〈愛〉を挙げている。これにたいして、杏村は〈自由〉は、杏村自身も取り上げている人格のエレメントだから問題ないとして、〈愛〉のほうは、ただちに人格のエレメントであるとはいいいがたいのではないか、という反論を提出するのである。阿部はさかんに真・善・美の価値というが、もし愛もまたそのような価値であるならば、真・善・美・愛とおかなければ、愛を人格活動のエレメントとして自由とともに挙げえないにもかかわらず、そうなっていないのである。このような構造上の欠落のほかに、阿部は、みづから、〈人格的な愛〉という表現を用いてもいる。愛がはじめてから人格のエレメントであるのなら、この〈人

格的な〉という形容語は余計ものである。そのことは、いちいち〈人格的な自由〉としないことを見れば、明らかである。人格のならざる自由なく、自由ならざる人格はないのである。さらに、〈人格的な愛〉という表現が可能であるのは、じつは、愛が人格そのもののエレメントではなく、かえって、「〈人格的〉の立場、価値的の立場、真善美聖の規範的立場から決定せられ」^四るべきものであることを示している。すなわち、愛は形式（的原理）ではなく、かえって、形式（的原理）によって決定されるべき内容なのである。愛は自由と並んで人格のエレメントをなすものではないのである。愛の生活が高貴でありうるのは、それが自由の原理にかなっているときである。^四

杏村は、このように、阿部の説を批判することを通して、間接に、自己自身の立場、すなわち人格の根本活動は自由と奉仕であるという立場の正当性を主張するのである。（この項続く）

注(1) 『全集』第2巻，468頁。

(2) 同 468—9頁。

(3) 杏村が真と美の価値の問題をどのように取り扱ったかについては、いずれ考察する必要がある。

(4) 『全集』第2巻，474頁。

(5) 同頁。

(6) 同 474—5頁。

(7) 同 482頁。

(8) 同 491頁。

(9) 同 492頁。

(10) 同頁。

(11) 同 499頁。

(12) 杏村は、ここで、カントにおける価値（規範意識）と愛との関係を引照している。カントにおいて「隣人を愛す」とは「隣人に対するすべての義務を〈悦んで〉果たす」ことである。隣人を愛するように命ずるのはこの義務であって、愛ではない、というのが、カントの主張である。